

<https://helda.helsinki.fi>

Georges Bataille : Tuhlaus, talous ja kuolema

Arppe, Tiina Katariina

Gaudeamus

2018-05-17

Arppe , T K 2018 , Georges Bataille : Tuhlaus, talous ja kuolema . julkaisussa R Heiskala & A Virtanen (toim) , Talous ja yhteiskuntateoria III : Kohti uutta poliittista taloutta . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 141-174 .

<http://hdl.handle.net/10138/315963>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Georges Bataille: Tuhlaus, talous ja kuolema

TIINA ARPPE

Pariisissa 1920-luvulta 1960-luvulle vaikuttanut ranskalainen Georges Bataille (1897–1962) oli jo eläessään eräänlainen yhteiskuntateorian anomalia: tieteenalojen ja kirjoittamisen lajien rajoja rikkonut avantgardisti, uskonnon tutkija, joka olisi halunnut olla šamaani,* muinaisesta suveenisuudesta haaveillut vasemmistodemokraatti ja kristillisistä mystikoista lumoutunut ateisti, jonka teoreettiset tekstit ovat paikoin lähellä runoutta ja jolle teoria ei koskaan ollut pelkästään teoriaa vaan perustavasti tekijänsä olemisen ehtoja muovannut uhkayritys, ajattelua mahdollittoman rajoilla. Sadomasokistisia pornografisia fiktioita salanimillä kirjoitellut Pariisin kansalliskirjaston virkailija** tunnettiin öisin kaupungin bordellien kanta-asiakkaana, eikä uhraamisen, uskonnon ja mytologian teoreetikko kyennyt ohittamaan aiheitaan ryhtymättä itse uuden uskonnollisen kultin puuhamieheksi (yritys, jota hän myöhemmin luonnehti ”hirviömäiseksi”).

Tutkimuksen subjektin ja objektin välisen rajan tietoinen hämärtäminen, vaatimus tulla kohteen läpäisemäksi tai ”saastuttamaksi” oli Bataillelle

* Näin Bataillen 1930-luvun pyrintöjä arvioi myöhemmin hänen silloinen yhteistyökumppaninsa, antropologi Roger Caillois (ks. Caillois 1970, 7).

** Bataillen kenties tunnetuimmat eroottiset fiktiot, salanimellä Lord Auch kirjoitettu *Silmän tarina* (1928) sekä salanimellä Pierre Angélique ilmestynyt *Madame Edwarda* (1941) on myös suomennettu.

kuitenkin myös luovuttamaton metodologinen periaate, joka leimasi kaikkia hänen teoreettisia, poliittisia ja taiteellisia pyrintöjään. Filosofiasa tämä merkitsi tarkastelun keskittämistä tiedon sijasta sen rajoilla avautuvaan ei-tietoon ja hegeliläisen absoluuttisen tiedon marginaaleissa lymyilevään hulluuden uhkaan.* Etiikan alueella hyvän edellyttämä autenttinen alttiiksi asettuminen, olemisen nietzscheläinen viattomuus, joka aukeaa vasta laskennallisuuden ja hyödyn tuolla puolen, avaa samalla kokijansa pahan kosketukselle.** Durkheimilaisen sosiologian metodiset periaatteet purkautuvat vaatimuksessa ”pyhän” muuttamisesta tutkimuksen ”objektii-visesta” kohteesta tieteenalaa itseään muovaavaksi määreeksi: Bataillen 1930-luvulla perustamassa ”Sosiologisessa kollegiossa”*** sosiologiasta haluttiin tehdä pyhän tavoin tarttuvaa ja myrkyllistä, ”yhteiskuntaruumiin outo infektio, atomisoituneen, heikentyneen ja jumalattoman yhteiskunnan seniili sairaus” (Hollier 1995, 7–8). Antropologisen myyttitutkimuksen 1800- ja 1900-lukujen kunnianarvoisa perintö – Max Mülleristä Sir James Frazeriin – sai oman ”hirviömäisen” täydennyksensä Bataillen 1920-luvulla kehittämästä ”mytologisesta antropologiasta”. Siinä tieteellinen esitystapa pyrittiin alistamaan mytologioista ja osin henkilökohtaisista fantasmaista aineistonsa ammentavalle kuvaukselle, ja *homo sapiensin* kulttuuristen ja tiedollisten saavutusten fysiologiseksi alkulähteeksi asetettiin aivojen sijasta tämän ”liian paljaan, liian suuren” olennon peräaukko (Bataille 1998b, 43).**** Myös taiteen alueella Bataillea kiinnosti vain sellainen taide, joka ylittää taiteen termin kaikissa merkityksissä, olkoon kyse sitten taiteilijan (itse)pyhityksestä (modernin taiteen tekijäkultti) tai teoksen fetisoinnista. Kiinnostavin, ”taiteellisin” taide ei koskaan ole jähmetettävissä projektin, teosten tai tulosten maailmaan, eivät myöskään sen tekijät:

* ”Luullakseni Hegel kosketti äärimmäisen rajoja. Hän oli vielä nuori ja luuli tulevansa hulluksi. Kuvittelisin jopa, että hän laati järjestelmän pelastuakseen [...]” (Bataille 1973a, 56.)

** Pahan ajatuksesta Bataillen kirjoituksissa ks. esim. Arppe 2016b.

*** Tästä kollegiosta, sen perustajista ja luonteesta ks. Hollier 1995; Arppe 1992a, 88–90; Arppe 2007.

**** Bataillen mytologisesta antropologiasta ks. Gasché 2012; Arppe 1992b.

Vincent van Gogh ei kuulu taidehistoriaan vaan oman inhimillisen olemassaolomme veriseen mytologiaan. Hän kuuluu niiden harvojen olen-tojen joukkoon, jotka vakauden, horroksen noitumassa maailmassa ovat yhtäkkiä saavuttaneet sen hirvittävän ”kiehumispisteen”, jonka puuttuessa kaikki pysyvyyttä teeskentelevä muuttuu väljähtyneeksi, sietämättömäksi, ja rappeutuu. (Bataille 1970c, 500.)

Taloustiede ja talouden käsite olivat yksi Bataillen keskeisiä kiinnostuksen kohteita – jopa niin, että koko hänen tuotantonsa voidaan nähdä tämän tematiikan läpi. Mutta myös talouden kohdalla Bataillen lähestymistapa on viisto: tarkastelun lähtökohdaksi asetetaan klassisen taloustieteen olet-taman niukkuuden sijaan ylenpalttisuus, joka laajenee kaiken – teoreeti-
kon oman kirjoittamisen tavan, subjektikäsityksen, moraali- ja haluteorian – kattavaksi tuhlauksen periaatteeksi.*

RAJOITTUNUT HYÖTY JA TUHOAVA TUHLAUS

Bataillen teoriassa talouden ongelma on eri tieteenalojen leikkauspiste – se koskettaa niin fysiikkaa kuin biologiaa, niin poliittista taloustiedettä kuin sosiologiaa, niin historiaa kuin psykologiaa, niin filosofiaa kuin taiteentut-kimustakin. Bataillen kehitlemä ”yleisen talouden” ajatus ei laisinkaan viittaa talouteen termin perinteisessä merkityksessä, toisin sanoen insti-tuutiona, jonka ytimessä olisivat hyödykkeiden tuotanto, vaihto, kulutus ja jakelu (tätä Bataille kutsuu ”rajoitetuksi taloudeksi”), vaan huomatta-vasti yleisempään ongelmaan, joka liittyy kiertoon ja paluuseen. Yleisessä taloudessa ovat pelissä sekä ”palautuvuus” (kierto) että ”palautumatto-muus” (ylijäämä). Palautuvuudella tarkoitetaan sitä, mistä subjekti (yksilö tai yhteisö) voi vaihdossa tehdä omaansa, ja palautumattomuudella puo-lestaan sitä, mitä se ei voi ottaa haltuunsa – mikä ei ole subjektin omaa eikä ole koskaan sitä ollutkaan.

* Bataille kosketteli kirjoituksissaan useita tieteenaloja: sosiologiaa ja antropologiaa, filo-sofiaa ja taloustiedettä, politiikan teoriaa ja kirjallisuustiedettä. Tuotannon heterogeeni-suus ja eklektisyys on usein tulkittu tietoiseksi strategiaksi, jonka on katsottu heijastavan kirjoittajan pyrkimystä rikkoa eri tieteenalojen ja kirjoittamisen lajien välisiä raja-aitoja (vrt. esim. Durançon 1976, 175–191).

Bataille kehitti yleisen talouden ajatusta ennen kaikkea 1930- ja 1940-luvuilla. Yleinen talous ei kuitenkaan ole pelkkä sisällöllinen teema, vaan sen avulla voi hahmottaa Bataillen kirjoittamisen ja teoretisoinnin tapaa, hänen pyrkimystään avata teorian suljetut järjestelmät ja saattaa liikkeeseen tieteellisen tiedon kätkeytyt varastot. Taloustieteessä tämä merkitsee kahden keskeisen teoreettisen lähtökohdan kyseenalaistamista. Bataille kiistää sekä oletuksen yksilöstä omaa hyötyään tai mielihyväänsä maksimoivana rationaalisena toimijana että käsityksen, jonka mukaan taloudellisen toiminnan lähtökohtana on niukkuus.

Klassista hyötyperiaatetta vastaan Bataille hyökkäsi jo vuonna 1933 julkaistussa artikkelissaan ”Tuhlauksen käsite” (”La notion de dépense”) (Bataille 1998a). Bataillen mukaan utilitarismi samastaa yksilön hyödyn mielihyvään mutta vain sikäli kuin se pysyy *tietyissä rajoissa* (liian voimakas nautinto määrittyy patologiseksi). Tällä tavoin ymmärretty hyöty voidaan rajoittaa yhtäältä hyödykkeiden hankintaan ja säilyttämiseen ja toisaalta ihmiselämän uusintamiseen ja ylläpitämiseen. Yhteiskunta näytetään vastaavasti tuottamisen, uusintamisen ja säilyttämisen koneistona, jossa vaarattomaksi muutetulla mielihyvällä on viime kädessä pelkästään avustava ja ”virkistävä” tehtävä. Siihen sisältyvä ylilyöntien riski, *tuottamaton* tai peräti *tuhoisa* nautinto on suljettu ulos yhteiskunnan kollektiivisten representaatioiden (yhteisöllisen tietoisuuden) alueelta.

Vaikka Bataille näyttääkin tässä argumentoivan ennen kaikkea klassista benthamilaista utilitarismia vastaan, hänen kritiikkinsä kohdistuu myös freudilaiseen mielihyväperiaatteeseen (ks. French 2007, 13–14).* Sigmund Freud (1856–1939) pohjasi erityisesti varhaistuotannossaan teoriansa psyyken toiminnasta Theodor Fechneriltä (1801–1887) lainaamaansa konstanssiperiaatteeseen, jonka mukaan psyyke pyrkii pitämään psyykkisen energian määrän vakiona joko sitomalla tai purkamalla

* Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä muistaa, että niin 1800-luvun taloustieteen kuin psykologiankin taustalla näkyvät osin samat aatehistorialliset vaikutteet, joista keskeisimmät liittyvät psykofysiologiaan ja ajatukseen, että aistimuksia ja eritoten mielihyvää voidaan mitata (Saksassa Theodor Fechner, joka vaikutti merkittävästi Freudiin, Englannissa William Stanley Jevons, joka puolestaan tunnetaan rajahyötyteorian isänä). Tästä ks. Gallagher 2006.

vapaan, ”ylimääräisen” energian.* Bataille näkee sitä vastoin psyyken toiminnan pohjalla juuri pyrkimyksen hillittömiin energiapurkauksiin, joista nautinto kumpuaa ja jotka Freudin ekonomistinen malli hänen mukaansa latistaa määrittelemällä mielihyvän negatiivisesti (epämiellyttävyyden tai mielipahan puuttumisena, joka puolestaan ymmärretään vapautumisena häiritsevästä jännitteestä) ja asettamalla energian vakioimisen (”neutraalin” tilan säilyttämisen) psyyken toiminnan yleiseksi päämääräksi (ks. Bataille 1970d, 149; French 2007, 13–14). Pohjimmiltaan psykoanalyttinen teoria jää siis utilitarismille ominaisen säilyttämisen projektin vangiksi.

Utilitarismiin typistymättömän, radikaalisti heterogeenisen järjestyksen periaatteen Bataille löytää alkuperäiskansojen rituaalisista käytännöistä ja niissä ruumiillistuvasta tuottamattomasta tuhlauksesta, jota ranskalainen antropologi Marcel Mauss (1872–1950) oli tutkinut vuonna 1925 ilmestyneessä esseessään *Lahja* (*Essai sur le don*) ja erityisesti siihen sisältyvässä analyysissa Luoteis-Amerikan intiaanien *potlatch*-instituutiosta (ks. Mauss 1999, 69–87). Potlatchissa intiaaniheimot saattavat tuhota mittavia omaisuuksia päihittääkseen kilpailevan heimon lahjojen antamisessa. Bataillen analyysissa tämä instituutio ilmentää ihmisyyhteisöjen tiedostamatonta tuhoamisimpulssia, jolle varsin laaja ja merkittävä osa ihmisen toimintaa hänen mukaansa perustuu; tämäntyyppisen toiminnan moderni kapitalismi ja taloustiede ovat kuitenkin työntäneet pois näkyvistä. Bataille erottaa tuhoamisimpulssiin liittyvän *tuottamattoman* tuhlauksen *funktionaalista* kulutuksesta, joka on välttämätöntä järjestelmän uusintamiselle. Vain funktionaalinen kulutus on ”rationaalista” termin ahtaassa merkityksessä – talousjärjestelmää hallitseva tilien tasapainon periaate edellyttää, että tuhlaus kompensoidaan aina haltuunotolla (termin ”rationaalisuus” käyttäminen tässä yhteydessä on tosin jossain määrin hämäävää, koska kyse on pikemminkin systeemin rakenteellisesta ominaisuudesta kuin yksilöiden käyttäytymisestä). Tuottamatonta kulutusta edustavat Bataillen mallissa erilaiset aineelliset ja aineettomat (symboliset) ylellisyyden muodot, hautajaiset, sodat, kultit, muistomerkkien pystyttäminen, pelit ja leikit, näytelmät, taiteet sekä perverssi seksuaalisuus. Kaikkia näitä toimintoja yhdistää se,

* Freudin myöhemmässä tuotannossa epämiellyttäväksi koetun ärsytyksen ja siitä aiheutuvan psyykkisen jännitteen minimoiminen saa ilmauksensa teoriassa kuolemanvietistä.

että niitä ei tehdä jonkin muun asian saavuttamiseksi vaan niiden itsensä vuoksi. Ne ovat toisin sanoen itse oma päämääränsä. Kulutuksen aiheuttaman *menetyksen* on lisäksi oltava mahdollisimman suuri, jotta toiminta saisi sille kuuluvan merkityksen. Tästä näkökulmasta tuotanto ja haltuunotto tyypistyvät pelkiksi tuhlaukselle alisteisiksi *välineiksi*.

Maussin potlatchia ja primitiivistä lahjanvaihtoa koskevat analyysit ovat Bataillen näkökulmasta kiinnostavia siksi, että tuotannon ja haltuunoton toissijaisuus verrattuna tuottamattomaan tuhlaukseen tulee selvimmin näkyviin juuri alkuausukkaiden taloudellisissa instituutioissa. Potlatchissa ja rituaalisessa lahjanvaihdossa *vaihto* näyttäytyy edelleen esi-
neiden ylellisenä menettämisenä eli pohjimmiltaan *tuhlaamisena*, jonka varaan haltuunotto on kehittynyt. Tältä pohjalta Bataille liittää Maussin analyysin marxilaiseen teoriaan luokkataistelusta, joka asettuu tuhoavan tuhlauksen loistokkaaksi muodoksi modernissa yhteiskunnassa.

Vaikka Maussin lahjaessee oli Bataillelle tärkeä innoituksen lähde, hänen teoriansa eroaa kuitenkin merkittävästi Maussin näkemyksistä. Keskeisin ero koskee käsitystä vaihtomekanismin ja sen kautta koko yhteisöllisyyden perustasta ja luonteesta. Mauss pyrki esseessään romuttamaan erityisesti klassisen poliittisen taloustieteen näkemyksen ihmisestä rationaalisesti hyötyjään laskelmoivana taloudellisena eläimenä (*homo oeconomicus*) sekä siihen liittyneet sosiologiset yritykset perustaa inhimillinen yhteisöllisyys *vaihtokauppaan* (*truck*, ransk. *troc*), jota klassiset taloustieteilijät olivat pitäneet talouden ensimmäisenä muotona ja jonkinlaisena ”ihmisluonnon” ilmauksena. Tätä Adam Smithiltä periytynyttä näkemystä,* jota muun muassa darwinilaista evoluutioteoriaa yhteiskunta-teoriassaan soveltanut Herbert Spencer sittemmin lainasi omissa kirjoituksissaan, arvosteli jo Maussin oppi-isä Émile Durkheim. Spenceriä kritikoidessaan Durkheim pyrki osoittamaan, että sosiaalinen solidarisuus ei voi perustua pelkkiin yksilöiden välisiin toimiin (sopimuksiin tai yksittäisiin vaihtoakteihin). Sen sijaan yksilöiden vaihto- ja sopimistoimet edellyttävät aina lainsäädäntöön, yhteiseen historiaan, moraliin ja

* Smith käyttää ilmausta ”the propensity to truck and barter”, ”taipumus käydä kauppaa vaihtamalla yksi asia toiseen”, ja tätä taipumusta hän pitää myös työnjaon syynä (ks. Smith 2015, 34).

tapoihin nojaavaa yleistä ei-sopimuksellista pohjaa (ks. Durkheim 1960, osa 1, luku 7). Tutkimalla antropologian suurten klassikkojen Bronisław Malinowskin (1884–1942) ja Franz Boasin (1858–1942) kenttähavaintoja Melanesian ja Polynesian ”kula”-instituutiosta sekä Luoteis-Amerikan intiaanien potlatchista Mauss päätyi väittämään, että yhteisöllisen siteen alkuperä on nimenomaan lahja – ei vaihtokauppa, jota näissä yhteisöissä ei laisinkaan tunnettu. ”Vaihto” ylipäätään oli Maussille huomattavasti taloustieteen standardinäkemystä laajempi käsite juuri siksi, että siihen sisältyvä symbolisen vastavuoroisuuden ajatus oli hänen teoriassaan myös keskeisin yhteisöä koossapitävä voima (ks. myös Arppe 2016a).

Yhdysvaltalaisantropologi Marshall Sahlins (1972, 169) on tulkinnut Maussin lahjateorian yhdeksi tavaksi välttää hobbesilaiseen luonnontilaan liittyvä kaikkien sota kaikkia vastaan.* Ranskalaisen sosiologian varhaisia edustajia Durkheimia ja Maussia yhdistää kuitenkin holistinen näkemys, jonka mukaan yhteisöllinen side on välttämättä enemmän kuin osiensa summa. Tästä seuraa, ettei se voi perustua yksilöiden väliseen sopimukseen, kuten Thomas Hobbes ja myöhemmät yhteiskuntasopimusteoreetikot ajattelivat. Yhteiskunta sisältää uusia (”emergenttejä”) ominaisuuksia, joita sen muodostavilla yksilöillä ei laisinkaan ole. Juuri käsitys tämän ylijäämäisen tekijän eli ”yhteisöllisyyden” luonteesta erottaa viime kädessä Bataillen ja Maussin teorioita toisistaan.

Sama asia voidaan muotoilla myös taloustieteen kritiikin kautta. Yhtäältä Bataille jakaa Durkheimin ja Maussin yleisen kritiikin poliittisen taloustieteen normatiivista *homo oeconomicus* -oletusta kohtaan: päämääräorientoituneen yksilön toiminta pyritään siinä yleistämään koko talouden malliksi ja kuvaksi, mikä puolestaan merkitsee taloudellisen toiminnan mahdollisuusehtojen sivuuttamista (ks. Sørensen 2014, 174). Hänen ymmärryksensä näiden mahdollisuusehtojen luonteesta on kuitenkin varsin erilainen kuin Maussin teoriassa. Bataille painottaa tuhlausta, Mauss puolestaan vastavuoroisuutta. Bataillen varhaisemmassa teoriassa tuottamaton tuhlaus muodostaa yleisinhimillisen, joskin modernissa kapitalismissa torjutun *impulssin*, viettilykkeen, jonka varaan yhteisöllisyys rakentuu. Tämä lienee syy siihen,

* Thomas Hobbes itse pystytti tämän tilan lopettamiseksi yhteiskuntasopimuksen. Ks. Hobbes 1999, 157–161.

miksi Bataille ei innostunut Trobriandien rauhanomaisesta ”kula”-instituutiosta, jota Mauss piti primitiivisen vaihdon arkkityypinä.* Siinä missä Bataillea kiinnosti puhdas ja motivoimaton tuhlaus, Mauss halusi tutkia vaihtoa sosiaalisen työnjaon muotona. Juuri siksi primitiivisestä (lahjan) vaihdosta tulee Maussin teoriassa modernin tavaravaihdon esimuoto.**

Sama ero tulee esiin Bataillen ja Maussin tavoissa analysoida potlatchiin sisältyvää haltuunottoa. Antaminen on myös oman arvovallan ja ylemmyyden osoittamisen väline. Mauss päätyy tätä kautta korostamaan intressin ja omanvoitonpyynnin asemaa näennäisesti vapaassa ja pyyteettömässä lahjoittamisessa. Hyötynäkökohdat ovat mukana vaihtokäytännöissä, mutta ”toisella tavalla kuin omana aikanamme” (Mauss 1999, 125). Bataillen tulkinnassa tuhlauksen mahdolliset seuraukset haltuunotolle ja kasaamiselle perustuvassa järjestyksessä ovat sitä vastoin täysin tahattomia. Tuhlauksen olemassaolon syy ei ole palautettavissa niihin, vaan etusijalla on aina menetys:

Rikkaus ilmenee haltuunottona sikäli, että rikas ihminen saa itselleen tietyn vallan, mutta samalla se suuntautuu kokonaan menetykseen, koska valta määrittyy vallaksi hukata. Maine ja kunnia ovat sidoksissa rikkauteen vain menetyksen välityksellä. (Bataille 1998a, 84.)***

Inhimillisen yhteisöllisyyden perustana on siis Bataillen mukaan eräänlainen ”alkuperäinen anteliaisuus”, viime kädessä perusteeton antamisen akti, jolle koko taloudellisen vaihdon ja kierron, palauttamisen ja korvaamisen, velan ja kulujen kuoletuksen kehä itse asiassa rakentuu. Mauss

* Amerikan luoteisrannikon potlatch oli sen sijaan Maussin mielestä ”vain eräänlainen lahjajärjestelmän hirviömäinen tuote” (Mauss 1999, 82).

** Eräät tulkitsijat ovatkin tässä yhteydessä syyttäneet Maussia etnosentrisyydestä: vaikka Mauss pyrki *homo oeconomicusta* ja vaihtokaupan käsitettä kritisoimalla rajoittamaan modernia tuotantokeskeisyyttä, hän tuli samalla yleistäneeksi itse vaihtoperiaatteen. Myöhemmin strukturalistisen antropologian perustaja Claude Lévi-Strauss muutti vaihdon inhimillisten yhteisöjen transsendentaaliseksi selityspäruustaksi tekemällä siitä *ihmishengen* universaalin ja tiedostamattoman syvärakenteen (vrt. esim. Lévi-Strauss 1950; Maussin ja Lévi-Straussin kriitikoista ks. esim. Bergfleth 1985, 55–56; Gasché 1973, 64–65; 1972, 75).

*** Tuhlauksen tulkinnoista Bataillen ja Maussin kirjoituksissa ks. myös Arppe 1992a, 94–99.

perustaa yhteisöllisyyden tämän kehän *liikkeelle* eli vaihdolle tai – vielä tarkemmin – vaihdon perustana olevalle (symboliselle) vastavuoroisuudelle. Sen sijaan Bataillen mukaan niin yhteisöllisyyden kuin vaihdonkin kehä perustuu *alkuperäiselle ylijäämälle*: mahdottomalle ja ei-loogiselle erolle, joka kehää pyörittävänä periaatteena (sen transsendentaalisena mahdollisuusehtona) ei itse voi kuulua sen piiriin.* Varhaistuotannossaan Bataille jäsentää tätä ylijäämäistä tekijää tuhlauksen ja tiedostamattomien impulssien kautta, toisen maailmansodan jälkeisessä teoriassa ”yleisestä taloudesta” sen kantajaksi tulee pikemminkin energian kosminen liike.

BATAILLE KAPITALISMIKRIITIKKONA

Bataillen tuhlausanalyysin kiinnostavinta antia ovat juuri sen vaikutukset yhteisöllisyyden luonnetta koskevaan filosofiseen pohdintaan. Vaikka Bataille ei koskaan kuulunut esimerkiksi kommunistiseen puolueeseen, hänellä oli kuitenkin myös poliittisia intohimoja (kapitalismin kumoaminen, kapina, vallankumous), jotka saivat hänet etsimään filosofisille intuitioilleen normatiivista ja historiallista kiinnekohtaa muun muassa kapitalismianalyyseista. Tällä alueella hänen argumenttinsa sekä niihin pohjautuvat poliittiset johtopäätökset ovat kuitenkin ongelmallisempia, ja ne ovatkin herättäneet runsaasti arvostelua.

Bataillen kriitikot ovat esimerkiksi huomauttaneet, ettei mikään taloudellinen järjestelmä ole tuhlassa yhtä valtavasti ja päättömästi kuin juuri kapitalismi. Kulutus on myös muuttunut aiempaa julkisemmaksi, eivätkä porvarit enää vetäydy Bataillen kuvaamalla tavalla ”seinien suojaan pöyhistelemään rikkauksilla” (Bataille 1998a, 86). Nautinnon väkivaltaiset ja tuhoiset muodot on niin ikään valjastettu elimelliseksi osaksi viihdeteollisuutta, mikä heikentää olennaisesti niiden ”kumouksellista” voimaa. Bataille ei arvostelijoiden mielestä osannut kuvitella jälkiteollista kapitalismia, jossa nimenomaan rajoittamaton kilpailu tuottamattoman kulutuksen alueella tekee tuotannon kehittymisen mahdolliseksi. Sanalla sanoen

* Tässä valossa vaihdon ja antamisen ongelmaa Maussin ja Bataillen teorioissa ovat analysoineet erityisesti filosofit Jacques Derrida (1991, 51–108) ja Rodolphe Gasché (1972). (Ks. myös Lindberg tässä teoksessa; Derridan Mauss-analyyseista vrt. myös Arppe 1995.)

tuhlauksen yhteiskuntaa ei tarvitse lähteä etsimään kwakiutlien potlat-chista tai muinaisten asteekkien uhritoimituksista (jotka niin ikään kiehtoivat Bataillea), sillä se on jo täällä. (Vrt. esim. Goux 1990, 219.)*

Jotkut uusliberalistiset talousteoreetikot ovat jopa hakeneet Maussin lahjateoriasta eräänlaista metafysistä tai ”teologista” oikeutusta markkinataloudelle: itse asiassa kapitalismi onkin eräänlaista jättiläismäistä potlatchia, jonka sankareita ovat täydellisen epävarmuuden vallitessa jatkuvalla konkurssiriskillä pelaavat ”epäitsekkäät” yrittäjät. Koska kapitalistinen talous perustuu metafyyseen epävarmuuteen inhimillisen halun kohteesta, kaikki sijoitukset ovat ikään kuin ”lahjoja” ja ”uhreja”, joiden palauttamisesta ei ole takeita. Tällaista tulkintaa puolustaa esimerkiksi Ronald Reaganin talouspolitiikan arkkitehtina tunnettu yhdysvaltalaisekonomisti George Gilder, jonka mukaan kapitalismin verraton ylivoimaisuus perustuu paradoksaalisesti sen *irrationaalisuudelle* eikä suinkaan sen rationaalisuudelle, kuten esimerkiksi Max Weberin tai Bataillen kaltaiset vanhakantaiset kapitalismikriitikot ajattelivat. Tarjonta luo kysynnän, ja kapitalistien ponnistukset ovat panoksina eräänlaisessa globaalissa lottoarvonnassa, jota ei enää ohjaa edes Adam Smithin teoretisoima ”näkömätön käsi” vaan puhdas sattuma. Mutta juuri tässä piileekin kapitalismin koko nerous, sen uutta luova voima ja jatkuva kehittymiskyky (vrt. esim. Gilder 1981, 34). Tässä valossa poliittisesti vasemmalle itsensä asemoinut Bataille olisi siis tahtomattaan tullut kirjoittaneeksi eräänlaisen metafyyseen puolustuspuheen jälkikapitalistiselle markkinaliberalismille (vrt. Goux 1990, 215–217).

Teoreettisemmalla tasolla arvostelijat ovat puolestaan puuttuneet Bataillen klassisen hyötyperiaatteen kritiikkiin ja huomauttaneet, ettei poliittinen taloustiede ole koskaan käsittänyt hyötyä reaalisesti periaatteeksi, saati moraalisesti arvoksi. ”Hyöty” on pelkkä abstraktio (laskennallinen arvo), ja siksi ”hyödyllisen” ja ”hyödyttömän” (ja näin muodoin tuottavan ja tuottamattoman kulutuksen) erottaminen on mahdotonta. Kapitalismin piittaamattomuus käyttöarvojen sisällöstä (”todellisesta” tai kuvitteellisesta hyödyllisyydestä) muuttaa tällaisiin erotteluihin perustuvat kapitalismikriitikit naiiveiksi ja hampaattomiksi. Mikä tahansa näennäisen ”tuottamaton”

* Samantyyppistä (joskin eri lähtökohtiin perustuvaa) kritiikkiä Bataillen teorioihin on kohdistanut myös Jean Baudrillard (1976a; 1976b).

kulutus muuttuu varsin nopeasti tuottoisaksi teollisuudenalaksi ja ajautuu näin takaisin rajoitetun talouden logiikkaan, jota hallitsevat yhteismitallisuuden ja yleisen vaihdettavuuden periaatteet. (Vrt. Goux 1990, 221–222.)

Bataillen kriitikot sivuuttavat kuitenkin tässä yhteydessä hänen tarkastelujensa ontologisen ulottuvuuden. Bataillen analysoima ”ylijäämä”, ”kirottu” tai tuhoamiselle pyhitetty osa, on lähtökohtaisesti heterogeeninen, *yhteismitaton*, eikä yhteisen mittapuun periaatteelle rakentuva homogeeninen yhteiskunta kykene määritelmän mukaan sulauttamaan sitä itseensä. Varhaistuotannossaan 1930-luvulla Bataille kehitti heterogeenisen ympärille kokonaisen tieteenalan, ”heterologian”. Hän luonnehti sitä opiksi siitä, mikä on ”täysin toista”. Tiedon muotona heterologian oli määrä tutkia torjuntaa tai ulosrajaamista, joka tuottaa tietyn jätteen, ja toisaalta jätteen aiheuttamia reaktioita (vastenmielisyyttä ja vetovoimaa). Heterogeeninen on tuhlauksen aluetta, jossa homogeenisen maailman kiellon kautta tuottama ylijäämä tuhotaan. Bataille joutui kuitenkin myöntämään, että ontologisesta ensisijaisuudestaan huolimatta heterogeeninen voi näyttäytyä vasta homogeenisen maailman rakentumisen jälkeen, kiellon kautta. Sen tutkiminen on ongelmallista, koska heterogeenisen itsensä määrittäminen jää puhtaasti negatiiviseksi: yhteismitattomana se pysyy yhteisen mittapuun ja haltuunoton periaatteelle perustuvan tiedon ja tieteen tavoittamattomissa. ”Heteros” ei antaudu ”logoksen” käskyvaltaan. Sen saama ”patologinen” merkitys on kokonaan seurausta siihen kohdistuvasta torjunnasta, väkivaltaisesta ulosrajaamisesta, jolle homogeeninen maailma perustuu.

Artikkelissa ”Tuhlauksen käsite” heterogeenisuuden, ”ei-logoksen eron” kantajana on viime kädessä materia (luonto):

Tällä tavoin toiminnan valtaisa jäännös vetää ihmisen tulevaisuuteen suuntautuneet aikeet – taloudellisiin toimiin liittyvät suunnitelmat mukaan lukien – mukaan universaalin materian leikkiin. Materia voidaan oikeastaan määrittää vain *ei-logiseksi eroksi*, jonka suhde maailmankaikkeuden *ekonomiaan* on sama kuin *rikoksen* suhde lakiin. (Bataille 1998a, 93.)*

* ”Alhaisen materialismin” ajatuksesta ks. myös Bataille 1970a sekä Hollier 1974; Gasché 2012; Arppe 1992a, 80–82.

Bataillen käsitys materiasta ja luonnosta estää kuitenkin hänen varhaisissa kirjoituksissaan tulkitsemasta niitä objektiivisen todellisuuden osiksi. Materia ei tässä tarkoita fyysikaalista materiaa vaan eräänlaista elävän elämänprosessin kokonaisuutta, elämän jatkuvaa kapinaa kaikkia rajoja vastaan.* Materia ja luonto edustavat järjen näkökulmasta absoluuttista vierautta: *alistumattomuutta* ja *suvereeniutta*.

Samantyyppiset, järjelle alistumattomat impulssit leimaavat Bataillen tulkinnassa koko inhimillistä olemassaoloa. Juuri tässä on myös hänen utilitarismikritiikkinsä perusta. Ihmiset eivät pyri varmistamaan toimeentuloaan tai välttämään kärsimystä (utilitarismin negatiivinen muunnelma) siksi, että nämä toiminnot itsessään sisältäisivät jonkin heitä tyydyttävän lopputuloksen, vaan päästäkseen niiden kautta osallisiksi vapaasta tuhlauksesta, joka ei alistu välttämättömyyksien laskelmoinnille. Bataillen mukaan yksilöjä ja yhteisöjä ajaa eteenpäin vastustamaton ja epälooginen halu hylätä ja työntää ulkopuolelleen moraalisia tai aineellisia hyödykkeitä, joita olisi voitu käyttää rationaalisesti hyväksi.

Juuri tuhlaukseen liittyvien impulssien suuret kollektiiviset ilmenemismuodot ovat Bataillen mukaan kadonneet modernista yhteiskunnasta. Tämä kehityskulku voidaan hänen teoriassaan paikantaa jo aikaan ennen kapitalismin syntyä,** mutta kapitalismi on kuitenkin tiettyssä mielessä sen kiteytynyt muoto. Kapitalistisessa yhteiskunnassa *yksilöt* voivat tietenkin sortua päättömiin ja irrationaalsiin kulutusakteihin, mutta *järjestelmä kokonaisuudessaan* ei voi rakentua tuhlaukselle, jonka päämäärä olisi siinä itsessään eli puhtaassa menetyksessä. Kapitalismissa ”tuhlaus” on toisin sanoen *aina rajattua*: järjestelmän logiikkana on aina *investointi*, eikä minkään investoinnin tavoitteena voi olla panoksen menettäminen (tämä olisi koko lisäarvon tuottamisen logiikan vastaista).***

* Bataillen käsitys materiasta on nähtävä myös suhteessa hänen hegeliläiseen dialektiikkaan kohdistamaansa kritiikkiin sekä hänen yleisempään tiede- ja tietokäsitykseensä – varsin valaisevasti on aiheesta kirjoittanut Asger Sørensen (2007).

** Vaikka Bataillen teorioista ei yleensä löydy mitään tarkkoja historiallisia jaksotuksia, on tämä katkos sijoitettava pikemminkin kristinuskon synnyn ja vakiintumisen aikakauden kuin modernin (teollisen) kapitalismin syntyvaiheisiin. (Vrt. Bataille 1998c, 51; ks. myös Bischof 1984, 187–188; Arppe 1992a, 75–76.)

*** Potlatchiin verrattavaa, tuhoisan kilpailullista tuhlausaktia edustaisi jälkimodernissa kapitalismissa esimerkiksi se, että mämmuttimaisen monikansallisen ohjelmistoyhtiön

Kuten Jean-Joseph Goux esittää, Bataille pyrkii kuitenkin tässä yhdistämään toisiinsa kaksi keskenään ristiriitaista ajatusta. Ensimmäisen mukaan kapitalismi edustaa historiallisesti ainutkertaista katkosta suhteessa arkaaisiin tuhlausten muotoihin, toinen sen sijaan julistaa puhtaan menetyksen universaaliutta. Goux'n arviota vapaasti tulkiten näyttäisi siltä, että Bataillen teoriaa vaivaa sosiologisille selityksille varsin tyypillinen jännite historiallisen ja rakenteellisen (geneettisen ja strukturaalisen) näkökulman välillä. (Vrt. Goux 1990, 209.)

Ei kuitenkaan ole selvää, paikantaako Bataille Goux'n mainitseman katkoksen juuri kapitalismiin, sillä hän puhuu samantyyppisestä kehityskulusta jo kristinuskon synnyn yhteydessä. Samoin on varsin tulkinnanvaraista, millainen "antropologinen välttämättömyys" tuhlaus Bataillen mielestä oikeastaan on. Bataillen "primitiivinen yhteiskunta" ei nimittäin yleisesti ottaen viittaa mihinkään erityiseen *historialliseen* yhteiskuntaan, vaikka hän käyttääkin useita todellisia yhteiskuntia heuristisina malleina tuhlausten periaatteelle perustuvasta sosiaalisesta järjestyksestä.

Varhaistuotannossaan Bataille näytti paikantavan tuhlausten välttämättömyyden ennen muuta tiedostamattomaan: tuhlaus on yleisinhimillinen *impulssi*, joka arkaaisissa yhteiskunnissa pääsi kanavoitumaan esimerkiksi rituaalisessa uhrissa. Moderni yhteiskunta on kuitenkin hävittänyt sen *sosiaaliset ilmenemismuodot*, ja siksi tuhlaus voikin tässä yhteiskunnassa näyttäytyä vain patologisissa muodoissa (jotka voivat olla joko yhteisöllisiä tai yksilöllisiä).^{*} Sen sijaan 1940-luvun lopulla hän laajensi tuhlausten ideansa sovellusalaan huomattavasti kehittelemällä sen ympärille kokonaisen menetyksen kosmologian, teorian yleisestä taloudesta, jonka hän esitti yhdessä tunnetuimmista yksittäisistä kirjoituksistaan, teoksessa *La part maudite* (Kirottu osa, 1949).

pääosakas heittäisi koko omistussuutensa rulettipöydälle. Siksi pyrkimykset esittää moderni kapitalismi jonkinlaisena arkaaisen tuhlausten orgiana (Gilderin tapaan) perustuvat täydelliseen väärinymmärrykseen.

* Tuhlausimpulssin yhteisöllisenä purkautumismuotona Bataille näki 1930-luvun alkupuolella nimenomaan vallankumouksen (ks. esim. Bataille 1998c, 54–59). Tuhlausten patologisia ilmenemismuotoja yksilötasolla hän analysoi muun muassa artikkelissaan Vincent van Goghin itsensäilpomisesta (vrt. Bataille 1998d).

Vuonna 1949 ilmestyneen *La part maudite* -teoksen teoreettinen ydin voidaan esittää varsin lyhyesti. Lähtökohtana on maailmankaikkeuden kokonaistalous: elämä maapallolla on auringon synnyttämän energian ylijäämän ansiota, ja tätä ylijäämää saa viime kädessä kiittää olemassaolostaan myös tuotantoylijäämä. Jokainen elävä organismi saa käyttöönsä enemmän energiaa kuin se tarvitsisi pelkkään hengissä säilymiseen. Ylimääräinen energia, jota ei voida käyttää järjestelmän (kuten organismin) kasvuun (tai elollisen olion lisääntymiseen), on siis tuhlettava tuottamattomasti. Luonnon evoluutiota luonnehtii yhä ”kalliimpien” (energiaintensiivisempien) elämänmuotojen kehitys, kuten siirtyminen kasvissyönnistä lihansyöntiin, muutos yksisoluisten jakautumisesta suvulliseen lisääntymiseen ja tämän korollarina sekä luonnollisen ”ylellisyyden” huippuna kuolema, joka tekee tilaa uusille suvullisesti lisääntyville olioille tuhoamalla niitä edeltäneen sukupolven. Tästä näkökulmasta ihmisen kulttuurievoluutiota ohjaavat työnteon ja erilaisten tekniikkojen kehitys voidaan tulkita uusiksi (kulttuurisiksi) tavoiksi kanavoida ja tuhata ylimääräistä energiaa, mutta samalla ne myös synnyttävät uuden ylijäämäisen energian muodon kasatessaan kuollutta materiaa (koneita ja tavaraa). (Bataille 1976a, 40–43.)

Suhteessa standarditaloustieteeseen mikro- ja makrotalouden välisine jakoiheen Bataillen teoria on siis selkeästi metatasolla (tai ”maapallon kokonaistalouden” tasolla, kuten hän itse asian muotoilee). Yleistä taloutta leimaa nimenomaan energian ylijäämän näkökulma. Ratkaisevaa on se, miten ylijäämä tuhotaan – se voidaan tehdä joko loistokkaasti (kuten primitiivisten yhteiskuntien juhlissa ja uhreissa) tai katastrofaalisesti (esimerkiksi sodissa). Taloustiede tarkastelee yleensä asioita yksittäisen olion (mikrotalouden ”rationaalisen toimijan”) ja sen rajallisten päämäärien näkökulmasta, ja se yleistää nämä kernaasti koko talouden toimintamalliksi. Niukkuus ja kuolema ovat kuitenkin ongelmia vain äärelliselle yksilölle. Jos ajatellaan elävää materiaa yleensä, toisin sanoen sellaista energian leikkiä tai liikettä, jota mikään yksittäinen päämäärä ei rajoita ja joka on tässä mielessä itse oma päämääränsä, ongelmaksi muodostuu ylijäämä. Valinta koskee yksinomaan rikkauksien tuhoamisen tapaa. Ellemme itse kykene tuhoamaan ylijäävää, ”kirottua osaa”, se hautaa meidät alleen

(Bataille 1976a, 28–31). Tähän teoreettiseen hypoteesiin tukeutuen Bataille erittelee kirjassaan varsin yleisluontoista ja kirjavaa historiallista aineistoa, jossa lähdetään liikkeelle muinaisista ja nykyisistä tuhlauksen yhteiskunnista (1500-luvun asteekkiyhteiskunnat ja Maussin kuvaamat Luoteis-Amerikan intiaaniheimot) ja päädytään weberiläisiä ideaalityyppejä (vrt. Gronow, TYT II*) muistuttavan tarkastelun kautta 1900-luvun suuriin poliittisiin järjestelmiin, kommunismiin ja kapitalismiin. Analyysin kohteena on se, kuinka ylijäämää kussakin yhteiskuntamuodossa käsitellään.

Bataillen hahmottelemaan tuhlauksen kosmologiaan sisältyy kuitenkin eräitä perustavia ongelmia. Esimerkiksi brittiteoreetikko Geoffrey Bennington (1995) on huomauttanut, että biosfäärin tosiasiallinen rajallisuus, jonka Bataille asettaa biomassan kasvun teoreettiseksi rajaksi, tekee yleisestä taloudesta (eli ylellisyydestä tai ylijäämästä) väistämättä rajattua. Bennington ei kuitenkaan tavoita ongelman ydintä, sillä Bataillen teoriassa nimenomaan biosfäärin *fyysinen rajallisuus* tekee *rajattoman tuhlauksen* (eli ylijäämäenergian jatkuvan, tuottamattoman tuhoamisen) viime kädessä välttämättömäksi. ”Yleinen talous” ei tarkoita ylijäämän vaan *tuhlauksen* rajattomuutta. Juuri tässä mielessä Bataille voi myös esittää, että ylijäämän tuhoamisen luonnollisista muodoista ”kuolema on kaikkein suurinta ylellisyyttä”, sillä energian tuottamattoman tuhoamisen näkökulmasta se edustaa tuhlauksen huippua.**

Elämän historia maapallolla on ensi sijassa tulosta järjettömästä yltäkylläisyydestä: hallitseva asia on ylellisyyden kehitys, yhä kalliimpien elämänmuotojen tuottaminen [...]. *Kaikista mahdollisista ylellisyyden muodoista juuri kuolema kohtalokkaassa ja vääjäämättömässä muodossaan on epäilemättä kaikkein kallisarvoisin.* (Bataille 1976a, 39–40; ks. myös Warin 1994, 72–73.)

* Lyhenteillä TYT I ja TYT II viitataan *Talous ja yhteiskuntateoria* -kirjasarjan kahteen ensimmäiseen osaan.

** Elävälle materiaalille kuolema ei ole mikään välttämättömyys, sillä suvuttomasti lisääntyvät yksisoluiset ovat periaatteessa kuolemattomia: ne vain jakautuvat. Bataille esittääkin, että kokonaisuuden näkökulmasta kasvu rajoittuu luonnossa tuhojen korjaamiseen ja että sitä ei näin muodoin oikeastaan edes ole, vaan kasvun sijasta todistamme jatkuvaa ja valtaisaan energian tuhlausta.

Maailmankaikkeuden kokonaistaloudelle tuottamaton tuhlaus on siis suorastaan välttämätöntä. Bataillen tulkinnan ongelmana on pikemminkin tämän yleisen perspektiivin sovittaminen yhteen ihmisen yksilöllisen, eristetyn tietoisuuden ja sille ominaisen rajallisen näkökulman kanssa. Tämä näet on määritelmän mukaan myös Bataillen oma näkökulma. Tuottamaton tuhlaus voi itse asiassa ilmetä ”irrationaalisena” tuhon orgiana vain oman kuolemanahdistuksensa piinassa elävälle yksilölle. Toisaalta nojautuminen luontoon tai fysiikkaan jättää huomiotta inhimillistä maailmassa olemista (ja yhteisöllisyyttä) rakenteistavan symbolismin. Vain kuoleman (tuhon, tuhlauksen) *symbolinen* asema inhimillisessä olemassaolossa (ihmisen tietoisuudessa tai tiedostamattomassa) voi avautua Bataillen tavoittelemaan traagiseen ylenpalttisuuteen. Luonnosta *itsestään* tätä aspektia on sen sijaan turha hakea, kuten jotkut Bataillen kriitikot ovat perustellusti huomauttaneet (ks. Baudrillard 1976a, 236, 242; Warin 1994, 81).

Bataillen yleistä taloutta on arvosteltu myös siitä, ettei hän sano juuri mitään niistä konkreettisista muodoista, joissa tuhlauksen ongelman huomioiva yhteiskunta voisi nykyoloissa toteutua. Hänen esimerkkinsä liittyvät järjestään menneisiin uhriyhteiskuntiin, siksi Bataillen anti poliittisen taloustieteen saralla jää laihaksi. Hän ei täsmennä, millaista yhteiskuntaorganisaatiota tai poliittisia toimenpiteitä tuhlauksen ekonomia edellyttäisi, vaikka hän keskusteleekin muun muassa Marshall-avusta esimerkkinä ylijäämän rauhanomaisesta käytöstä (ks. Bataille 1976a, 163–165). Hän ei myöskään ole ensisijaisesti kiinnostunut rikkauden jakautumisesta (tai uudelleenjaosta) yhteiskunnassa, toisin sanoen oikeudenmukaisuus- tai distribuutiokysymyksistä, vaan pikemminkin ylijäämän kasautumisen synnyttämästä mekaanisesta paineesta purkaukseen. Bataillen yleinen talous onkin tästä näkökulmasta vaarassa typistyä *ekologiaksi*, jossa tietoisin toimin hallittavan talouden, ekonomian, sijasta ollaan tekemisissä energian omavoimaisesti toteutuvien liikkeiden kanssa ja jossa tyypillisesti kapitalistiset sosiaaliset muodot (esimerkiksi pääoma ja raha) palautuvat viime kädessä pelkäksi energian liikkeeksi. (Ks. Sørensen 2012.)

On kuitenkin epäselvää, tarkoittiko Bataille teoriansa ensisijaisesti avaukseksi poliittisen taloustieteen keskusteluihin, vaikka jotkut kommentaattorit ovatkin näin väittäneet (ks. esim. Sørensen 2012, 182).

Varmasti hänellä oli myös tämänsuuntaisia ajatuksia, mutta kaiken kaikkiaan tuhlauksessa on kyse paljon laajemmasta periaatteesta, jonka kiinnostavimmat vaikutukset eivät rajoitu perinteisessä mielessä ymmärretyn talouden alueelle. Tämä käy selväksi jo teoksen *La part maudite* esipuheesta: Bataille korostaa, ettei ole halunnut tehdä uudelleen taloustieteilijöiden työtä, ja toteaa kirjansa koskettavan kaikkia tieteenaloja, jotka tutkivat energian liikkeitä maapallolla – hän itse laskee tähän joukkoon paitsi fysiikan ja poliittisen taloustieteen myös sosiologian, historian ja biologian, vieläpä psykologian ja filosofiankin (ks. Bataille 1976a, 20). Jos ”yleinen talous” typistyy yksinomaan teoksessa *La part maudite* esitettyyn kvasifysikaaliseen kasvumalliin, voisimme vain ihmetellä, että Bataille ilmoittaa kuluttaneensa sen kehittelyyn lähes kaksikymmentä vuotta (ks. Bataille 1976a, 22).^{*} Bataillen ”kopernikaaninen kumous”, kuten hän itse teoriaansa luonnehtii (Bataille 1976a, 33), onkin huomattavasti moniulotteisempi asia,^{**} jonka kiinnostavuus ja kumouksellisuus eivät ole sidoksissa sen ”todenmukaisuuteen” fysikaalisena mallina. Se ei ole fakta, joka voitaisiin osoittaa paikkansapitäväksi tai -pitämättömäksi, vaan kyse on näkökulman, *optiikan* muutoksesta, joka ulottuu kaikkialle. Se koskee käsityksiämme niin inhimillisen subjektin luonteesta, moraalista, seksuaalisuudesta, yhteisöllisyydestä kuin politiikastakin. Kaikkia näitä alueita on Bataillen teoriassa tarkasteltava tuhlauksen näkökulmasta. Tuhlaus määrittää myös tutkimuksen subjektin ja objektin välistä suhdetta eli itse tutkimusmetodia. Ennen muuta Bataille pyrkii kirjassaan

* Bataille toteaa toisaalla, ettei hänen tarkoituksenaan ollut ottaa kantaa sen enempää rajatoman kasvun mahdollisuuteen kuin sen mahdottomuuteenkaan missään tiukasti tieteellisessä mielessä. Kysymys on pikemminkin siitä, että rikkauksien kasvusta on aina seurauksena suurempi kiihoke purkaukseen. (Ks. Bataille 1976a, viitteet sivuilla 480–481.)

** Tuhlauksen ja talouden ongelmat askarruttivat Bataillea koko hänen kirjoittajanuransa ajan. Ajatus ”solaarisesta” taloudesta esiintyy Bataillen kirjoituksissa jo 1930-luvun alussa. Esimerkiksi postuumisti julkaistussa tekstikokoelmassa ”Käpyrauhassilmä” (Bataille 1998b) Bataille hahmottelee eräänlaista ”mytologista antropologiaa”, jossa hän pyrkii paikantamaan ihmisen ja eläimen eron juuri aurinkofantasman ympärille rakentuvalle tuhlaukselle. *La Part maudite* on tavallaan tämän ajatuskulun huipennus, joskin Bataille itse koki sen monessa suhteessa keskeneräiseksi ja suunnitteli ainakin kahta jatko-osaa yleisen talouden teorialleen. Nämä erotiikkaa ja suvereeniutta koskevat osiot julkaistiin kuitenkin vasta postuumisti (tosin yksi versio Bataillen erotiikkateoriasta ilmestyi jo vuonna 1957; *La Part maudite* -teoksen jatko-osista ks. Bataille 1976b ja 1976c).

yhdistämään yleisen talouden ja ajatuksen ”sisäisestä kokemuksesta”, joka hänen teoriassaan liittyy subjektiivisen tietoisuuden ehtojen pohdintaan:

Kyse on sellaisen pisteen saavuttamisesta, jossa tietoisuus lakkaa olemasta tietoisuutta *jostakin*. Toisin sanoen tuleminen tietoiseksi sen hetken ratkaisevasta merkityksestä, jossa kasvu (*jonkin* ottaminen haltuun) haihtuu tuhlaukseksi, on nimenomaan *itsetietoisuutta* eli tietoisuutta, jonka *kohteena* ei enää ole *mikään* (paitsi puhdas sisäisyys, joka ei enää ole jotakin tai jokin *esine [une chose]*.” (Bataille 1976a, 178.)

Tätä kautta tuottamattoman tuhlauksen idea kiinnittyy Bataillen subjekti-teoriaan sekä teoriaan inhimillisestä suvereeniudesta, joka kuuluu olemuksellisesti hetken ja intensiteetin, ylellisyyden ja hyödyttömyyden valtakuntaan. Hengen alistumattomuus eli viime kädessä inhimillinen vapaus on sidoksissa näkökulmaan, jonka perustana ovat ”elämän globaalit voimavarat ja jolle hetken perspektiivissä kaikki on ratkaistu, *kaikki on rikasta*: joka on maailmankaikkeuden itsensä tasolla” (Bataille 1976a, 23).

Samalla tuhlaus on olennaisesti sidoksissa moraalin ja etiikan, hyvän ja pahan ongelmaan sekä oman kulttuurimme tapaan määrittää nämä käsitteet. Yleisen talouden näkökulmasta voitaisiin ajatella, että mikäli osa teollisuuden tuottamasta rikkaudesta on tuomittu menetykseen (tässä voitaisiin myös puhua ”hävikistä”, tuotteista jotka eivät tuota voittoa, koska niitä ei saada kaupaksi), tavaroiden luovuttaminen ilmaiseksi on jopa väistämätöntä. Bataillen teoriassa siis myös moraaliperustuu taloudelle – ei kuitenkaan rajoitetussa mielessä, esimerkiksi markkinatalouden vaikutuksena ihmisten moraalisiin valintoihin, vaan nimenomaan yleisen talouden merkityksessä. Tätä moraalin ”yleistä taloutta” Bataille käsitteli toisen maailmansodan aikoihin kirjoitetussa teoksessaan *Sur Nietzsche* (Nietzschestä, 1945). Siinä hän esitti ajatuksen ”moraalisesta huipusta”, jonka hän asetti ”rappion” tai ”rappeutumisen” vastakohdaksi. Huippu vastaa kohtuuttomuutta, ylijäämää ja voimien yltäkylläisyyttä, joka on yhteydessä rajattomaan energian tuhlaukseen, olioiden eheyden tai itse-riittoisuuden loukkaamiseen. Rappeutuminen on puolestaan yhteydessä voimien ehtymiseen ja väsymykseen: siinä kaikki arvo annetaan huolelle

olemisen rikastuttamisesta ja säilyttämisestä eli huolelle tulevaisuudesta. (Ks. Bataille 1973b, 42.)*

Bataillen tavoittelemalla moraalisella huipulla elämä on kuitenkin käytännössä mahdotonta. Huippu voidaan saavuttaa vain tuhlaamalla voimia niitä laskematta. Koska ihmisen voimat eivät ole rajattomat, tuhlausta eri muodoissaan on myös säädeltävä kielloilla, joiden varaan rakentuu ”rappiomoraalin” hallitsema työn ja kasaamisen alue. Ihmisluonto ei *sel-laisenaan* voi hylätä huolta tulevaisuudesta (tällöin se olisi pienimpienkin halujensa armoilla). Tilat, joissa tämä huoli ei enää kosketa meitä, ovat ihmisen ylä- tai alapuolella (nietzscheläinen yli-ihminen tai eläin).

Vaikka juuri kiellot ja niiden noudattaminen erottavat Bataillen teoriassa ihmistä eläimestä, ihmisten välinen kommunikaatio edellyttää kuitenkin paradoksaalisesti kieltojen rikkomista, jota Bataille kutsuu *transgressioksi*. Inhimillisen *yhteisöllisyyden* avaava kokemus on siis mahdollinen vain pahan, rikoksen kautta. Juuri kuolematietoisuus ja kuoleman yhteinen kokemus, sen representaatio uhritoimituksessa, jossa kuolema sekä näyttäytyy että vetäytyy samalla piiloon omassa näyttäytymisessään, on ihmisten yhteisöä yhdistävä ”symbolinen haava”. Kokemuksellisen ulottuvuutensa ohella uhraaminen edustaa Bataillen ajattelussa myös tuhlauksen huippua – paitsi yleisen talouden näkökulmasta, sikäli kuin siinä on kyse kalleimmasta mahdollisesta tuhoamisen muodosta, myös rajatun talouden perspektiivistä, koska siinä on pelissä subjektiivisesti kaikkein kallisarvoisin ja korvaamattomin arvo eli elämä itse.

UHRI JA KUOLEMAN TALOUS

Viime kädessä yleisen talouden ajatus avautuukin kysymykseen *kuolemasta*, jolla on keskeinen asema Bataillen tuotannossa: juuri ihmisen tietoisuus tulevasta kuolemastaan on yksi niistä tekijöistä, jotka erottavat inhimillisen olemisen eläimen välittömästä ja vaistonvaraisesta olemisen tavasta ja avaavat sen historiallisuudelle. Tässä törmäämme kuitenkin

* Bataillen näkemys on sukua Nietzschen ajatukselle ylhäisömoraalista, jota määrittää voimain yltäkylläisyys: ”mahtava ruumiillisuus, kukkea, runsas jopa ylitsekuohuvakin terveys sekä sen säilymisen ehdot, sota, seikkailu, metsästys, tanssi, kilpaleikit ja yleensä kaikki mihin sisältyy väkevää vapaata ilomielistä toimintaa” (Nietzsche 1969, 23–24).

bataillelaisen talouden omaan ”kirottuun osaan”, *uhriin*, joka on kuoleman yhteisöllisen kokemuksen etuoikeutettu piste ja yhteisöä yhteen liittävä voima. Kysymys on *kuoleman* ja *talouden* suhteesta, siitä, määrittäytykö yhteisöllisyyden dynamiikka Bataillella pohjimmiltaan ”kuoleman taloudeksi”, ja siitä, voidaanko kuolemasta ylipäätään tehdä taloutta.

Tavallaan kuolemassa huipentuu koko yleisen talouden ongelma, kysymys ei-vaihdettavissa ja ei-haltuun otettavissa olevasta, kiertoön palautumattomasta ylijäämästä tai jäännöksestä. Tämä problematiikka esiintyy Bataillen kirjoituksissa kahdessa eri yhteydessä, jotka liittyvät toisiinsa mutta ovat silti tietyllä tavoin yhteismitattomia. Ensimmäinen näistä on teoria uhrista yhteisenä osallistumisena rikokseen, tappamisen kieltävän lain transgressioon ja siinä avautuvaan kommunikaatioon, joka Bataillen mukaan synnyttää inhimillisen yhteisöllisyyden; tällöin uhria tarkastellaan ensi sijassa osana tiettyä *rituaalista* (sosiaalista ja affektiivista) *dynamiikkaa*. Toinen kuoleman konteksteista on puolestaan ihmiselle ominainen *kuolematietoisuus*. Se on eräänlainen eksistentiaalinen haava inhimillisessä olemisen tavassa, virtuaalisesti läsnä olevaa ”negatiivisuutta vailla käyttöä”, jonka Bataille asettaa eritoten Hegelin herran ja rengin dialektiikassa esiintyvää aktiivista, ”työteliästä” negatiivisuutta vastaan. Tietoisuus kuolemasta kytkeytyy vuorostaan inhimillisen olemisen perustavaan perustattomuuteen ja tätä kautta Bataillen teoriaan suvereenisuudesta. Jatkoksa rajoitan tarkasteluni nimenomaan uhriin, joka Bataillen kirjoituksissa näyttäytyy eräänlaisena yhteisöllisen tuhlauksen huippukohtana.

Bataillen uhriteoriaa hallitsee tietty ajaton alkunäyttämö: ”primitiivinen yhteiskunta”. Vaikka Bataille käyttää esimerkkeinä useita historiallisia yhteiskuntia (mm. Boasin ja Maussin analysoimia Luoteis-Amerikan tlingit- ja kwakiutl-heimoja sekä 1400- ja 1500-luvuilla Meksikossa hallinneita asteekkejä), hänen ”primitiivistä yhteiskuntaansa” ei voi palauttaa mihinkään niistä. Kysymys ei ole jostakin muinoin olemassa olleesta ja sittemmin kadotetusta arkaaisesta paratiisista vaan pikemminkin Jean-Jacques Rousseau’n (1712–1778) ”luonnontilan” kaltaisesta hypoteettisesta mallista, jossa maailman ja ihmisen suhde oletetaan immanentiksi (maailma ei vielä ole eriytynyt ihmiselle ”ulkoisiksi” objekteiksi) ja välittömäksi. Kohtuuttomuus, päihtymys ja passio luonnehtivat tätä ihmisen ”alkuperäistä” tapaa olla maailmassa:

Intiimi maailma asettuu *todellista* maailmaa vastaan samalla tavoin kuin yhteismitattomuus mittaa, hulluus järkeä ja päihtymys selväjärkisyyttä vastaan. Mittaa on vain suhteessa objekteihin, järkeä vain objektin identtisydessä itsensä kanssa, selväjärkisyyttä ainoastaan objekteja koskevassa selkeässä tiedossa. Subjektin maailma on yö: juuri tuo liikkuva, äärettömän epäilyttävä yö, joka järjen uinuessa synnyttää *hirviöitä*. (Bataille 1976a, 63.)

Tätä intiimiä ja immanenttia maailmaa Bataille kutsuu ”pyhäksi”, kun taas ”maallinen” tarkoittaa hänen teoriassaan objektien kautta välittyntä ja tässä mielessä transsendenttia, ihmiselle ”ulkoista” maailmaa. Bataille kehittää kuitenkin ontologisen alkunäyttämönsä rinnalle eräänlaisen fenomenologisen vieraantumistarinan, jossa maailman maallistuminen ja ihmisen orjuus saavat alkunsa, kun ihminen ryhtyy tekemään työtä.* Objektien transsendentin maailman synty synnyttää samalla kuolemanpelon, sillä objektien myötä näyttämölle astuvat tietoisuus ajasta sekä subjektin ja objektin erillisyydestä.** Pohtiessaan omaa olemistaan oliot, jotka valmistavat esineitä ja käyttävät kestäviä työkaluja, tajuaavat, että jokin heissä ei kykene vastustamaan aikaa, kun taas objektit näyttävät uhmaavan ajan kulumista.

Kuolema, joka tuhoaa eristetyn ja objektin kaltaiseksi muuttuneen yksilön, on yhtäältä avaus olemisen ”kadotettuun” jatkuvuuteen eli maailmasuhteen intiimiyteen. Toisaalta se herättää eristyneessä subjektissa rajatonta pelkoa ja ahdistusta, koska intiimin maailmasuhteen katoamisen myötä myös kuolemasta on tullut transsendentti. Ihmiset ilmaisevat tätä tunneristiriitaa ympäröimällä paitsi kuoleman myös muut pidäkkeettömän tuhlauksen muodot (esimerkiksi seksuaalisuuden) *kielloilla*.

Hillittömyyteen ja hävitykseen kohdistuva kielto ei kuitenkaan ole ehdoton, sillä tämä merkitsisi ihmisen tuomitsemista lopullisesti eristettyyn ja esinemäiseen olemassaoloon, joka ei milloinkaan voi olla *suvereenia*, itsessään arvokasta. Eristynyt yksilö voi tavoittaa maailmasuhteen

* Työnteko on tässä tarinassa vieraantumisen alkuperäinen muoto, kun taas kristinuskon ja teollisuuskapitalismi voidaan tulkita sen kehittyneiksi muodoiksi.

** Samalla syntyy myös absurdi ajatus pelastuksesta. Tässä mielessä kristinuskon monotheistinen Jumala on transsendenssin huipentuma, joka paradoksaalisesti ilmentää maailman maallistumista. (Ks. esim. Surya 1992, 467–469.)

välittömyyden uudelleen vain hetkinä, joina tulevaisuuteen kohdistuva projektio (huoli) väistyy silmänräpäyksen ajaksi. Näin tapahtuu esimerkiksi erilaisissa tuhlaukseen liittyvissä rituaaleissa. Juuri hyödyttömässä tuhlauksessa subjekti samalla paljastaa kaltaisilleen oman sisimmän, intimeimmän olemuksensa. Tuhlauksesta, kiellon rikkomisesta tulee väylä, jota pitkin toisistaan eristetyt oliot kommunikoivat* – niin toisten, kaltaisensa, kuin olemisen jatkuvuudenkin kanssa. Tämä kokemus muodostaa yhteisöllisyyden perustan, ja sen etuoikeutettu momentti on nimenomaan tappamista koskevan kiellon rikkominen eli uhritoimitus.

Bataille painottaa 1930-luvun kirjoituksissaan ennen muuta uhrin *kokemuksellista* ulottuvuutta. Vaikka uhraamisen käytäntö onkin nykyisin kadonnut, ei termi ole menettänyt merkitystään, sikäli kuin sillä tarkoitetaan subjektin sisäisestä kokemuksesta kohoavaa impulssia, tietynlaista ”uhrihenkeä”, joka ajaa yksilön heittämään jotakin itsestään itsensä ulkopuolelle. Esimerkkeinä Bataille mainitsee muun muassa mielenvikaisten itsensä silpomiset (ks. Bataille 1998d). Myös arkaaisessa uhritoimituksessa tärkeintä on Bataillen mukaan persoonan kokema jyrkkä muutos, joka puolestaan voidaan kytkeä mihin tahansa muutokseen yhteisön elämissä: omaisen kuolemaan, initiaatioon, uuden sadon kuluttamiseen ja niin edelleen. Toimituksen julki lausutut tavoitteet ovat kuitenkin toissijaisia suhteessa sitä ohjaavaan tiedostamattomaan välttämättömyyteen. Uhri on purkautumisväylä ihmiselämään sisältyville heterogeenisille tuhlauksimpulsseille, jotka rikkovat yksilöiden tavanomaisen homogeenisuuden ja eheyden. Näille impulsseille Bataille pyrki modernissa yhteiskunnassa löytämään ilmaisukanavaa yhtäältä köyhälistön vallankumouksesta ja toisaalta eräänlaisesta uudesta uskonnosta, jonka ideaa hän kehitteli erityisesti 1930-luvun jälkipuoliskolla.**

* ”Kommunikaatio” ei Bataillen teoriassa tarkoita esimerkiksi viestintää kielen välityksellä vaan niiden yksilöllisten rajojen hetkellistä rikkomista, jotka sulkevat sisäänsä toisistaan eristetyt oliot. Kommunikaatio edellyttää epätäydellisyyttä, kuoleman avaamaa haavaa ihmisen olemassaolossa. Kuolematietoisuuden synnyttämä ahdistus saa ihmisen etsimään itsensä tuolla puolen olevaa. Tämän tunteen kautta paljastuu toisen läsnäolo, mutta vain sikäli kuin toinen kurottautuu puolestaan oman ”tyhjyytensä” (poissaolonsa, tulevan kuolemansa) äärirajoille.

** Bataille hahmotteli tätä ajatusta etenkin vuonna 1936 perustamassaan *Acéphale*-lehdessä ja samannimisessä salaseurassa sekä vuotta myöhemmin perustetussa ”Sosiologisessa

Bataillen myöhemmissä kirjoituksissa korostuu uhritoimituksen *yhteisöllisyyttä luova* luonne. Uhri on ihmisen epäjatkuvuudesta kumpuavan ahdistuksen kommunikointia. Kommunikaatio edellyttää, että ihmisen on kyettävä hetkellisesti rikkomaan eristynyt olemisen tapansa. Inhimillinen olemassaolo kadottaa uhritoimituksessa esineellisen luonteensa, johon työ on sen tuominut, ja saavuttaa silmänräpäyksen ajaksi suvereenin loiston. Uhritoimitus rikkoo kuolemaan liittyvän kiellon mutta avaa samalla pääsyn pyhän alueelle, jumalallisen maailman intiimiyteen, kaiken olevan perustavaan immanenssiin. Säännöt ja kiellot, joilla pyhä ympäröidään, kuvastavat sen edessä tunnettua kauhua, tarvetta rajoittaa jotakin itsessään rajoittamatonta ja tuhoisaa. Siksi kiellon rituaalisen rikkomisen ytimessä on aina *rikos*, pyhänhäväistys, joka yksin tekee kommunikaation mahdolliseksi. Surmaaminen tai tuhoaminen saattaa osallistujat koskeuksiin pyhän ja kielletyn kanssa, josta tulee rituaalisen tuhlauksen kohde.

Uhritoimituksessa kuolema on tuhlauksen intensiivinen huippukohta, suvereeni hetki, jonka ainoa päämäärä on tuhlaukseen antautuminen. Kommunikaatio on vain toinen nimi kohtuuttomalle itsen tuhlaamiselle, yksilöllisten rajojen väkivaltaiselle aukeamiselle. Uhritoimituksessa uhraaja kommunikoi uhrin kanssa, mutta uhri ei kommunikoi uhraajan vaan kuoleman, oman poissaolonsa kanssa. Tätä kautta toimitukseen osallistuvat voivat koskettaa oman poissaolonsa katoavaa silmänräpäystä eli aistia sen, mihin heidän ihmisyytensä viime kädessä perustuu.

Uhritoimituksessa objekti irrotetaan siis käyttöarvostaan ja -tarkoituksestaan, mikä samalla tarkoittaa sen tuhoamista *erillisenä* objektina. Riistäessään uhrattavalta eläimeltä sen aseman esinemäisenä (tiettyyn käyttöön sidottuna, erillisenä) objektina kuolema hävittää samalla ”minää” eläimestä erottavan raja-aidan. ”Nyt eläin on kanssani yhtä, minun laillani läsnäoloa, joka horjuu poissaolon partaalla – erillistä *subjektia* ja *objektia* ei enää ole” (Bataille 1988a, 103). Toisin sanoen transsendentin (ulkoi-sen) objektin tuhoutuminen *paljastaa* todellisuuden, joka on minälle

kollegiossa” (Collège de sociologie). Huhujen mukaan Bataille olisi myös halunnut sine-töidä salaseuran jäseniä yhdistävän siteen uhritoimituksella. Se jäi kuitenkin suorittamatta, koska kukaan ei ollut halukas ryhtymään uhraajaksi. *Acéphalesta*, Collègesta ja ”uuden mytologian” haaksirikosta ks. esim. Arppe 1992a, 86–93, 115–118; Arppe 2007; vrt. myös Bataille 1973c, 370–373; Surya 1992, 286–308.

immanentti. Siirtyminen järjestellisten – ja käytettävien – objektien piiristä ylenpalttisen intensiteetin alueelle merkitsee näin objektin tuhoutumista objektina.

Kysymys ei tietenkään ole siitä, mitä tavallisesti nimitetään kuolemaksi (*tältä kannalta uhri on joka tapauksessa kertakaikkinen karhunpalvelus*) vaan tietyyssä mielessä jopa päinvastaisesta; juuri teurastajan silmissä eläin on jo kuollut (pelkkää lihaa eli objekti). Sen sijaan hetken valtakunnassa ehdottomasti mikään ei ole kuollutta, vaikka vain kuoleman äärettömällä paineella on kyky syöstä meidät sinne kertaheitolla. (Bataille 1988a, 103; kursivointi lisätty.)

Maallisen ”käyttöarvonsa” menettänyt uhri (eläin, ihminen, esine) on yhdellä iskulla pyhä: ei enää osa irrallisten, toisistaan eristettyjen objektien esineistynyttä ja vieraantunutta maailmaa vaan olemisen ajatonta (ontologista) jatkuvuutta, johon kuolema silmänräpäykseksi avautuu. Tämä kokemuksen puhdas valtakunta on kuitenkin määritelmän mukaan katoava. Sen avaama jatkuvuus on historiallisen keston ulkopuolella, siinä näyttäytyvä subjektin ja objektin ykseys on itse asiassa poissaolon, ei-min-kään näyttäytymistä. (Bataille 1988a, 102.) Juuri tätä *puhtaan intensiteetin* hetkeä Bataillen analysoima kokemus tavoittelee.

UHRITEORIAN ONGELMISTA

Edellä kuvattuun malliin sisältyy kuitenkin ongelmia, joista Bataille itsekin oli tietoinen. Ensimmäistä voitaisiin nimittää *funktionalismin* ongelmaksi, toista puolestaan *simulaation* ongelmaksi. Molemmat kumpuavat samasta lähteestä, uhrin asemasta osana tiettyä rajattua taloutta. Ensimmäisessä tapauksessa kysymys on yhteisöllisyyden, toisessa representaation (esittämisen) taloudesta (tai fenomenologisella tasolla jopa ilmenemisen itsensä ehdoista).

Funktionalismin tai rajatun kierron ongelma sisältyy tavallaan jo uhrin perusrakenteeseen: uhri on lahja, joka annetaan jumalille joko maksuksi velasta tai vastalahjan saamiseksi. Durkheimin koulukunnan funktionalistisen perusselityksen mukaan nämä uhrin ”utilitaristiset” tarkoituksiperät

ovat kuitenkin vain näennäisiä. Todellisuudessa uskovat ruokkivat uhritoimituksella yhteisöllisiä voimia eli elvyttävät ryhmän omaa henkistä ja moraalista energiaa. Jumalat ovat yhteisön itsensä kuva, sen projektiio ja symboli, ja uhritoimituksen funktiona on yhteisöllisen siteen vahvistaminen. (Ks. esim. Durkheim 1990, 491–500; Hubert & Mauss 1968.)

Vaikka bataillalainen ”kuoleman yhteisö” eroaakin perustavasti durkheimilaista yhteisöllisyyttä kannattelevasta kollektiivisesta tietoisuudesta, Bataillen tapa tulkita uhritoimitusta ei itse asiassa ole kovin kaukana Durkheimin funktionalistisesta mallista. Erityisen selvästi tämä tulee esiin Bataillen ystävän ja yhteistyökumppanin, antropologi Roger Caillois’n (1913–1978) teoksessa *L’homme et le sacré* (Ihminen ja pyhä, 1939). Siinä Caillois esittää juhlan teorian, jonka hahmotelussa myös Bataillella oli keskeinen rooli.* Caillois vie durkheimilaisen funktionalismin tiettyssä mielessä äärimmäisyyksiin, kun hän löytää sosiaalisen funktion myös niille riittiin liittyville hillittömyyksille, jotka Durkheim paremman selityksen puutteessa tulkitsi rituaalin tahattomiksi lieveilmiöiksi (ks. Durkheim 1990, 547–548, viite 2). Kohtuuttomuus on osa riittien pyhää voimaa, se edistää luonnon ja yhteisön uudistumista, mikä on koko juhlan tarkoitus (ks. Caillois 1950, 127–128). Samantyyppinen tulkinta kummittelee edelleen myös Bataillen ”kirotussa osassa”:

Uhri on tuli, josta yhteisten töiden järjestelmää rakentavat löytävät uudelleen sisäisyyden [*intimité*]. Uhrin perustana on väkivalta, mutta työn maailma rajoittaa sen tiettyyn aikaan ja tilaan. Väkivalta alistetaan huolelle yhteisen omaisuuden kokoamisesta ja säilyttämisestä. Uhritoimituksessa yksilöt päästävät halunsa valloilleen, mutta heidät muihin, kaltaisiinsa umpimähkään liittävä ja sulauttava kiihko kahlitsee heitä hyödyllisiin töihin maallisenä aikana. Vielä ei kuitenkaan ole kysymys *projektista* [*entreprise*], joka sulauttaisi itseensä voimien ylijäämän rikkauden rajattomaksi kasvattamiseksi [viittaus kapitalismiin]. (Bataille 1976a, 64.)

* Teoksensa esipuheessa Caillois puhuu eräänlaisesta ”älyllisestä osmoosista”, joka tekee mahdolltomaksi erottaa varmasti Bataillen ajattelun osuutta käsitellyissä teorioissa (ks. Caillois 1950, 13).

Tässä yhteisöllisyyden taloudessa tuottamaton, hyödytön ja absoluuttisen käyttökelvoton tuhlaus on kuitenkin vaarassa luisua panokseksi rajoitettuun vaihtoon, jossa siitä tulee väline. Tuhlaus (uhri) lakkaa olemasta oma (suvereeni) päämääränsä ja muuttuu funktioksi. Uhrin tehtäväksi jää kanavoida yhteisöllinen väkivalta tiettyihin sosiaalisesti hyväksyttyihin väyliin, jotta arkielämä voisi verenvuodatuksen jälkeen palata takaisin rauhanomaisiin uomiinsa.

Tässä valossa Bataillen luonnosteleva malli näyttääkin varsin durkheimilaiselta: kulttuurinen järjestys uusinnetaan toistamalla rituaalisesti sen perustan muodostava affektiivinen kokemus. Durkheimin teoriassa toistetaan kollektiivisen kuohunnan luovaa kaaosta, Bataillen tulkinnassa inhimillisen kuolevaisuuden kokemusta. Uhritoimituksen väkivallasta näyttää yhtäkkiä tulevan pelkkä yhteisöllistä sidettä uusintava varaventiili. Bataillen mukaan ongelmat alkavat, kun kristinusko ja kapitalismi tukkivat tämän rituaalisen purkautumisväylän. Vasta tällöin tuhlaukseen liittyvä väkivalta vetäytyy tiedostamattomaan ja muuttuu aidosti kumoukselliseksi.

Juuri tämäntyyppisen funktionalistisen uhriteorian vei joitakin vuosikymmeniä myöhemmin loogiseen päätökseensä ranskalainen kulttuuri-teoreetikko René Girard.* Girardin teoriassa uhritoimituksen funktiona on nimenomaan ulkoistaa ja esineellistää yhteisön itsensä sisällä riehuva ”mimeettinen väkivalta”, joka on yhteisöelämän väistämätön seuraus. Girard katsoo, että väkivalta on seurausta inhimillisen halun mimeettisestä luonteesta. Toisin sanoen ihminen haluaa jotakin vain sikäli kuin joku toinenkin haluaa samaa objektia, ja viime kädessä halun kohteena on objektin sijasta toisen (”esikuvan”) halu.

”Haltuunottomimesis” johtaa väistämättä konfliktiin, joka levitetään hajottaisi koko yhteisön. Yhteisön hajoaminen vältetään heijastamalla mimeettisen halun synnyttämä väkivalta mielivaltaiseen uhuriin, josta tulee *farmakos*: vaarallinen mutta vapauttava syntipukki, myrkyllinen lääke ja puhdistava kuona (ks. Girard 1972, 142–145).** Yhteisöä sen

* Girardin teoriasta ks. myös Arppe 2016c, 177–213.

** Kreikkalaisten sanojen *farmakos* ja *farmakon* kaksoismerkitystä on analysoinut yksityiskohtaisemmin Jacques Derrida (1972, 71–197 ja erit. 146–153).

oma väkivaltainen alkuperä sekä kammottaa että vetää puoleensa. Siksi se toistaa ja jäljittelee alkuperäisen väkivallan aktia (ensimmäistä spontaania lynkkausta) loputtomasti riitissä, jonka funktiona on paitsi väkivallan kanavoiminen uhrimekanismiin myös sen yhteisöllisten juurien kätkeminen. Uskonnon tehtäväksi tulee puolestaan tämän funktion uusintaminen eli väkivallan torjuminen yhteisön ulkopuolelle heijastamalla se transsendenttiin ”pyhyteen”.

Varsin ilmeiset teoreettiset kytköksensä Batailleen Girard kuittaa kuitenkin kahdella virkkeellä:

Bataille puhuu tosin toisinaan väkivallasta ikään kuin se olisi pelkästään viimeinen mauste, joka kykenisi herättämään modernin yhteiskunnan turtuneet aistit. Hänen teoksensa [*L'Érotisme*] onnistuu myös paikka paikoin yltämään sen rappeutuneen estetismin, jonka äärimmäistä ilmausta se on. (Girard 1973, 324–325.)

Girardin pisteliäisyys on tavallaan ymmärrettävää, sillä hänen näkökulmastaan Bataille ei onnistunut viemään funktionalistista (tai kuten Girard väsymättömästi korostaa, ”tieteellistä”) selitystä loppuun saakka vaan lankesi väkivallan estetisointiin. Bataille ei ymmärtänyt välttämättömyyttä kahlita väkivalta positiivisella tavalla ihmiselle ominaisen affektiivisen talouden liikkeeseen: ”[uhri]riitti toteuttaa tietyn väkivallan ekonomian” (Girard 1973, 469). Sen sijaan hän sortui haikailemaan sen selittämätöntä, ekstaattista ja diskursiivisen tiedon ulottumattomiin jäävää puolta:

Yleisesti ottaen etsimme uhrista tai potlatchista, toiminnasta (historiasta) tai mietiskelystä (ajattelusta) aina tuota varjoa, jota määritelmän mukaan emme pysty tavoittamaan ja jota siis turhaan nimitämme runoudeksi, intohimon pohjattomuudeksi tai sisäisyydeksi [*intimité*]. Erehdymme väistämättä siksi, että haluamme *tavoittaa* varjon. [...] Tiedon perimmäinen ongelma on sama kuin tuhlauksen. Kukaan ei voi yhtä aikaa tietää ja olla tuhoutumatta, tuhлата rikkautta ja kasvattaa sitä. (Bataille 1976a, 76.)

Tässä Bataille ajautuu tietynlaiseen umpikujaan, mutta aivan päinvastaisessa mielessä kuin Girard vihjaa. Bataillen ongelmana ei ole kyvyttömyys hillitä väkivaltaa, tehdä siitä taloutta, vaan ekonomia itse, mahdottomuus vangita kuoleman ”varjoa” representaation talouteen. Yhtäältä uhritoimitus näyttäytyy väylänä, jonka kautta yhteisö koskettaa ja samalla hallitsee intiimiyyttä ja immanenssia (omaa tavoittamatonta, kuolemassa avautuvaa perustaansa). Toisaalta Bataille joutuu tunnustamaan, että kaikki pyrkimykset ottaa haltuun ja hallita tätä sisintä pohjattomuutta päätyvät umpikujaan, ansaan ja illuusioon.

Jos *itsetietoisuus* on olemuksellisesti sisäisyyden [*intimité*] täyttä hallintaa, on palattava siihen tosiseikkaan, että kaikki pyrkimykset hallita sisäisyyttä päätyvät ansaan. Uhritoimitus voi tarjota vain pyhän *esineen* [*chose*]. *Pyhä esine* ulkoistaa sisäisyyden: se näyttää ulospäin sen, mikä todellisuudessa on sisäpuolella. Siksi *itsetietoisuus* edellyttää loppujen lopuksi, ettei sisäisyyden järjestyksessä tapahdu enää mitään. [...] On paljastettava sellainen *piste*, jossa kylmä selvänäköisyys yhtyy pyhän synnyttämään tunteeseen. Tämä edellyttää pyhän maailman palauttamista tekijään, joka on kaikkein täydellisimmin *esineen* vastakohta, nimittäin puhtaaseen sisäisyyteen. Itse asiassa tämä tarkoittaa mystikkojen kokemusta muistuttavaa älyllistä mietiskelyä ”vailla muotoa ja modusta” vastakohtana ”visioiden”, jumaluuksien ja myytien vietteleville hahmoille. (Bataille 1976a, 177–178.)*

Bataillen analyysi uhrista on saanut osakseen paljon arvostelua, josta osa on luonteeltaan filosofista (kysymys väkivallasta, uhrauksen subjektin ja objektin luonteesta sekä uhritoimituksen kautta muotoutuvasta yhteisöllisyydestä), osa puolestaan antropologista (muinaisia uhrausyhteiskuntia koskevan etnologisen havaintoaineiston asettaminen Bataillen teoriaa

* Kysymys uhritoimituksen väkivallasta ja sen representoimisen ongelmasta (kuoleman funktionalisoitumisesta ja estetisoitumisesta) johtaa puolestaan bataillalaisen kuolema-problematiikan toiseen kontekstiin: kuolematietoisuuteen ”eksistentiaalisena haavana” ja siitä avautuvaan teoriaan inhimillisestä suvereeniudesta, joita en voi käsitellä tässä, koska ne veisivät liian syvälle subjektin ja yhteisöllisyyden välisen suhteen sekä sen ontologisten mahdollisuusehtojen pohdintaan.

vastaan).^{*} Tässä yhteydessä mainitsemisen arvoinen on ranskalaisen filosofin ja antropologin Marcel Hénaffin (2002) kritiikki, koska se kiistää antropologiseen aineistoon tukeutuen tuhlauksen ja uhrin yhteyden, jolle Bataillen uhrianalyysi pitkälti perustuu, ja esittää tavallaan vaihtoehdoisen skenaarion inhimillisen sivilisaation alkujuurista sekä uhritoimituksen historiallisesta roolista tässä prosessissa.

Hénaffin mukaan Bataille ei tavoita sen enempää lahjan kuin uhraamisenkaan erityisluonnetta nähdessään molemmat ahtaasti ”talouden” vastakohtina – uhrin tulkitseminen luopumisen synonyymiksi ja voiton-tavoittelun vastakohtaksi on perua myöhemmästä länsimaisesta perinteestä, jota leimaa kristinuskon vaikutus (transgressio on pohjimmiltaan vahvasti kristillisen ”synnin” leimaama käsite). Hénaff esittää, että uhraaminen syntyi vasta metsästäjä-keräilijöiden kulttuurin vaihduttua karjankasvattajien ja maanviljelijöiden kulttuuriksi (ensimmäiset uhri olivat tämän näkemyksen mukaan kotieläimiä). Taustalla oli laajempi muutos suhteessa luontoon ja ”yliluonnolliseen”: siinä missä metsästäjä-keräilijät käsittivät saaliseläimet samanarvoisiksi kumppaneiksi, joiden kanssa heillä oli liittolaisuus- ja lahjoittamissuhde (vastavuoroiset palvelukset), karjankasvattajien kosmologia pohjautuu ajatukseen hierarkkisesta polveutumis- ja sukulaisuussuhteesta, jossa karja on saatu perintönä palvontaa vaativilta esi-isiltä. Tätä maailmankuvaa hallitsee käsitys alistumisesta, velasta ja transsendentista ”yliluonnosta”, jonka suopeus edellyttää investointia (uhria), kun taas metsästäjä-keräilijöiden kosmologian perusta on ”luonnollinen” (immanentti) yliluonto, lumottu ja lahjaksi saatu maailma, joka on kokonaan ihmisten käytettävissä. Karjankasvattajien ja maanviljelijöiden uhriyhteiskunnassa elämä muuttuu sen sijaan tuottamisen ja uusintamisen kohteeksi: ihmiset ovat ryöstäneet jumalilta kyvyn tuottaa elämää (eläimiä ja kasveja), ja uhrin funktiona näyttääkin olevan tämän

* Hyvän käsityksen Bataillen uhriteorian synnyttämistä filosofisista kritiikeistä saa Elisa Heinämäen väitöskirjasta, jossa käsitellään laajemmin uskonnon kysymystä Bataillen tuotannossa (ks. Heinämäki 2008b, 213–285); Bataillen uhrauksellisen yhteisöllisyysteorian kannalta tärkein näistä on epäilemättä ranskalaisfilosofi Jean-Luc Nancyn kriittinen analyysi, jossa Nancy tuo esiin bataillelaisen yhteisön (ja yhteisöllisen subjektin) perihegeliläisen luonteen (ks. Nancy 1990). Bataillen antropologisista kritikoista mainittakoon myös Duverget (1979), joka arvostelee historialliseen aineistoon tukeutuen Bataillen tulkintaa asteekkiyhteiskuntien uhrista.

kyvyn hyväksyttäminen jumalilla luopumalla siitä symbolisesti uhrin kautta. Tämän muutoksen seuraukset ovat kauaskantoiset, sillä se pohjustaa periaatteessa koko kapitalismille ominaisen teknisen maailmasuhteen syntyä (hivenen weberiläisen protestanttisen etiikan tapaan).^{*} Aivan toisin kuin Bataille esittää, uhri ei siis suinkaan ole tuotannon vastakohta (ja jonkinlainen tuhlauksen tunnusmerkki) vaan päinvastoin siihen elimellisesti kytkeytyvä ilmiö. (Ks. Hénaff 2002, 210–230.)

Hénaffin kritiikki on kiinnostava, koska se asettaa Bataillen ohella epäsuorasti kyseenalaiseksi koko durkheimilaisen uhri- ja lahjatulkinnan perinteen ja siihen liittyvän jyrkän pyhä/maallinen-jaon (joka on siis Hénaffin mukaan olennaisesti kristillistä perua). Toisaalta Hénaffin kuvaus metsästäjä-keräilijöiden maailmasuhteesta muistuttaa kuitenkin sitä, mitä Bataille sanoo immanentista (”pyhästä”) maailmasuhteesta, joka hänen teoriassaan edeltää työn ja kielen transsendentin maailman sekä transsendentin jumalsuhteen syntyä. Merkittävin ero lieenee siinä, että Bataille kuvaa subjektin fenomenologista *kokemusta*, Hénaff taas tiettyä kulttuurista *uskomusjärjestelmää*. Vaikka Bataillen aatehistorialliset viitaukspisteet ovat tässä kohdin selvästi Hegelin fenomenologiassa (Hegelillä nimenomaan työnteko ja kieli ovat vieraantumisen ensimmäiset muodot), voidaan myös Hénaffin selityksestä hahmottaa esiin samantyyppinen vieraantumistarina (hierarkian ja transsendenssin synty, ”lumotun” tasavertaisen maailman menetys). Hénaff kuitenkin tukeutuu ennen muuta antropologisiin kenttähavaintoihin ja niiden tulkintaan, kun taas Bataillen lähteet ovat huomattavasti heterogeenisemmat ja ”kirjallisemmat” (hegeliläinen filosofia, freudilainen psykoanalyysi, durkheimilainen pyhän

* Hénaff itse on tosin muotoiluissaan varovaisempi: vaikka uhrilla ei hänen mukaansa olekaan suoraa yhteyttä moderniin talouteen, maailman teknisen hallinnan ongelma, johon uhri on ollut historiallinen vastaus, ei millään muotoa ole kadonnut. Siksi voidaan oikeutetusti kysyä, miksi uhrikäytännöt ovat valtaosin hävinneet, vaikka maailman teknisen hallinnan projekti on jatkuvasti laajentunut. Hénaffin vastaus on, että luonto/kulttuuri-suhteen säätely, joka muinoin oli uhrin tehtävä, siirtyy modernissa maailmassa yhä enemmän positiivisten tietojen ja tehokkaiden teknisten välineiden hallintaan, jolloin rituaalista säätelyä ei enää tarvita; tätä ilmentää hänen mukaansa myös jumalsuhteen sisäistyminen esimerkiksi kristinuskossa. Samalla uhrin ja lahjan sosiaalinen funktio katoaa: lahjasta tulee anteliaisuuden moraalinen ongelma, ja uhrista jää jäljelle vain luopumisen eettinen elementti (Ks. Hénaff 2002, 265–266.)

sosiologia). Toinen perusero on siinä, että Bataillen liittäessä uhrin durkheimilaisen perinteen mukaisesti *yhteisöllisyyden* dynamiikkaan Hénaff kytkee sen ennen kaikkea *kosmologiaan* ja luonto-kulttuuri-suhteen säätelyyn, joka luo hänen tulkinnassaan perustan modernin talouden teknisen maailmasuhteen synnylle. Tämän muutoksen taustalla ovat Hénaffin tulkinnassa ensisijaisesti ekologiset tekijät (elämäntavan muutos nomadisesta sedentaariseksi).

Toisaalta uhraamisessa kiteytyy myös Bataillen teoriaa vaivaava laajempi epäsuhta yleisen talouden ”objektiivisen” (kosmisen tai ontologisen) näkökulman sekä kommunikaation ja sisäisen kokemuksen ”subjektiivisen” (fenomenologisen) aspektin välillä. Yleisen talouden kannalta uhrissa on nimittäin tavallaan kyse myös kuoleman ”kierrätyksestä”: ensinnäkin sikäli kuin kuolema itse asettuu siinä rituaalisen *toiston* aikaan ja tilaan (sosiologisen funktionalismin ongelma), mutta toiseksi myös siinä määrin kuin rituaali itse on yleisen talouden kosmisesta näkökulmasta vain yksi *ylijäämän tuhoamisen* inhimillisistä (joskin ”loistokkaista”) muodoista. Jos uhria sitä vastoin tarkastellaan sisäisen kokemuksen näkökulmasta (ajateltiinpa sen subjektiksi yksilö tai yhteisö), se on ahdistuksen ylittämistä ekstaasissa, silmänräpäyksellinen avaus olemisen suureen jatkuvuuteen, ei-vaihdeettavissa ja ei-haltuun otettavissa olevaan ylijäämään eli ”kirottuun osaan”, jota ei nimenomaan voi kierrättää. Koska yleisen talouden näkökulma kuitenkin käsitteellistää ”talouden” energian liikkeiksi eli palauttaa sen äärimmäisen yleiseen voimien dynamiikkaan, sen kannalta on tavallaan yhdentekevää, millaisissa sosiaalisissa muodoissa tai minkälaisten kokemusten saattelmana ylijäämän tuhoaminen toteutuu. Sota on vain äärimmäinen tapa hankkiutua eroon ylijäämästä, ja vaikka Bataille suosittelee rauhanomaisempia keinoja, ei hänen *teoreettisesta* työkalupakistaan juurikaan löydy välineitä, jotka auttaisivat valinnan tekemisessä. Tältä osin Bataille jättää siis meidät paradoksaalisesti yhtä aseettomiksi poliittisten valintojen äärellä kuin uusklassinen taloustiede rajahyötyteorioineen, joskin täysin eri syistä.

TALOUDEN RAJAT?

Ranskalainen sosiologi ja tieteenhistorioitsija François Vatin (2005, 12–13) on esittänyt, että termodynamiikan keksiminen synnytti 1800-luvulla aivan uudenlaisen tietoisuuden ihmisen lopusta: paitsi että ihmiskunnan käytössä olevat luonnonresurssit oli jo aiemmin ymmärretty ehtyviksi, nyt myös ihmiskunnan valtakausi maapallolla paljastui *ajallisesti* äärelliseksi (itse maailmankaikkeus, fysikaaliset objektit joutuivat historian liikkeeseen). Lopun tuloa voidaan toki venyttää – ihmiskunta voi valita, palaako lyhyemmän aikaa ”lieskoin leimuvin” (Eino Leino) vai pidempään hiljaisella tulella – mutta ennemmin tai myöhemmin aurinko sammuu. Tästä on Vatinin mukaan seurauksena, että maailman synnyn myyteistä on siirrytty vähitellen maailman ja aikojen loppumista käsittelevään mytologiaan, joka luonnehtii modernin ihmisen kosmologista tietoisuutta. Toisaalta tämä on merkinnyt myös vapautumista ihmisen ylittävän ”kohtalon” (jumalten) ikeestä ja tietoisuutta siitä, että ihminen on tietyssä mitassa oman kohtalonsa herra. Vatinin mukaan sosiologia syntyy juuri tässä tilanteessa: tarvitaan tiedettä, joka analysoi ihmisten kollektiivisten valintojen sosiaalisia vaikutuksia.

Tässä huomiossa kiteytyy tavallaan myös Bataillen yhteiskuntateoreettisesti kaksimielinen asema. Yhtäältä hänen yleistä talouttaan näyttäisi vaivaavan tietty epäpoliittinen fatalismi, johon jotkut hänen kriitikoistaankin ovat täysin perustellusti kiinnittäneet huomiota (ks. Sørensen 2007; 2012). ”Kosminen” perspektiivi tuhlaukseen on vaarassa muuttua niin yleiseksi, ettei sille ole enää yhteiskuntateorian saralla käyttöä. Bataillainen tuhlauksen periaate soveltuisi siis tästä näkökulmasta paremmin yhteisöllisyyden, subjektuuden ja inhimillisen maailmassa olemisen filosofisia ehtoja koskevaan pohdintaan kuin historiallisen antropologian tai poliittisen taloustieteen taustateoriaksi. Toisaalta Bataillen ajatusten merkitys taloustieteellisen keskustelun tai oikeammin talouden filosofian alueella voi nimenomaan aueta vain sillä ehdolla, että ”talous” käsitteenä irrotetaan ahtaasti taloustieteellisestä diskurssista ja nähdään laajemmin, yhteisöllisyyden ehtoihin, elämän- ja kuolemanhallintaan sekä haluun ja

nautintoon liittyvänä kysymyksenä.* Tältä kannalta ”taloutta” ovat myöhemmin käsitelleet muun muassa Jean Baudrillard (1976a), Michel Foucault (2004b; 1998) sekä Michael Hardt ja Antonio Negri (2005), joiden analyyseissa myös kysymys ”politiikasta” asettuu kokonaan uudella tavalla.

Jos puolestaan ajatellaan poliittisen ulottuvuuden surkastumista (eritoten valtiollisen politiikan mielessä) ”globalisoituneessa” maailmassa, voidaan tämä poliittisen haaksirikko nähdä yhteydessä paitsi kansallistalvioiden heikkenemiseen myös taloudellisen ulottuvuuden (tai bataillalaisittain ilmaistuna ”rajatun talouden”) ylivaltaan. Samalla on käynyt piinallisen selväksi, että juuri rajattu talous on biosfäärin näkökulmasta varsinaista ”kuoleman taloutta” ja että nykytilanteessa ongelmana on nimenomaan tämän aiemmin erillisen ja rajatun alueen toimintalogiikan, yleistetyn ”tuottavuusvaateen”, syöpämainen leviäminen kaikille elämäalueille, olipa kysymys taiteesta, tieteestä tai seksuaalisuudesta. Voitaissiinkin väittää, että jätteen, ylijäämän ja kirotun osan ongelma syntyy nykytilanteessa juuri tätä kiertotietä: yhtäältä globalisoituneen kapitalismin synnyttäminä ympäristötuhoina ja toisaalta sen kaikkialle tunkeutuvan toimintalogiikan aiheuttamina kontrafinalistisina (omaa tarkoitustaan vastaan kääntyvinä) vaikutuksina. Ranskalais sosiologi Jean Baudrillardin analyysia mukaillen ehkä viimeinen toivomme on juuri ”tuottavuusohjelmassa”, jotka osoittautuvat ironisesti tehokkaimmaksi keinoksi *vähentää* tuottavuutta.

Talouden näkökulmasta Bataillen ansiona onkin ehkä paradoksaalisesti auttaa meitä näkemään talouden rajat. Energian liikkeitä ohjaavana kosmisena periaatteena Bataillen analysoima ”tuhlaus” johtaa epäilemättä katastrofiin, jonka tuloa inhimillisen kulttuurin (ja finanssikapitalismin) erityislaatuinen tuhlauksellisuus on omiaan kiihdyttämään (fossiilisten energiavarantojen ehtyminen, ilmastonmuutos, ympäristön saastuminen).

* Vaikka tässä yhteydessä ei olekaan ollut mahdollista käsitellä Bataillen teoriaa halusta, on sillä täysin keskeinen rooli hänen ajattelussaan; psykoanalyttisviritteistä näkökulmasta Bataillen halun käsitettä ovat tarkastelleet esim. Hollier (1974), Gasché (2012) ja Sichère (2006), yleisemmän affektiteorian kannalta esim. French (2007) ja Arppe (2014). Halua voidaan Bataillen kirjoituksissa analysoida paitsi Hegelin ja Nietzschen filosofoiden myös psykoanalyttisen teorian, biologian (suvuton/suvullinen lisääntyminen) sekä talusteorian kautta (halu/tarve) – viime mainitusta ks. erityisesti Sørensen 2007; 2012.

Sen sijaan ymmärrettynä symbolisiksi tai materiaalisiksi käytännöiksi, jotka asettavat yleistä tuottavuus- ja kasvuvaadetta vastaan vaatimuksen lykkäämättömästä (suvereenista) ja itseisarvoisesta olemassaolosta, bataillilainen tuhlaus voi edelleen innoittaa teorioita, joissa pyritään käsitteellistämään myös sitä, millainen politiikka ja ymmärrys ”poliittisesta” vastaisi tätä kasvun ja kasaamisen päämääristä irrotettua ”paljaan elämän” tai ”yleistetyn halun” vaatimusta. Tässä historiallisessa tilanteessa rajatun talouden uudelleen ”politisoiminen”, sen palauttaminen poliittisen tekemisen ehtojen piiriin, on joka tapauksessa kiireellisin meille *yhteisönä* asettava tehtävä – ja samalla tehtävä, jonka me voimme ottaa kantaaksemme vain yhdessä.